

# FRANCISCO DE GURMENDI Y LOS LIBROS PLÚMBEOS DEL SACROMONTE: UNA TRADUCCIÓN POLÉMICA

*Isabel Llopis Mena\**

## LAS LÁMINAS DE LA DISCORDIA

El 18 de marzo de 1588, los operarios que trabajaban en la demolición del antiguo alminar de la mezquita mayor de la ciudad descubrieron una caja de plomo que contenía, entre otros objetos, un pergamino escrito en árabe, castellano y en un latín muy castellanizado, con las primeras noticias concretas acerca de san Cecilio, primer obispo de Granada y mártir y el hueso de su dedo pulgar. Años más tarde, en 1595, comenzaron a aparecer en un monte a las afueras de Granada, entonces llamado de Valparaíso, una serie de láminas de plomo hasta un total de veintidós, con unas incisiones en caracteres árabes de oscura interpretación. Dichas láminas vinculaban la ciudad de Granada con los primeros tiempos del cristianismo a través de la figura de san Cecilio. Este hecho cobraba gran importancia en un momento histórico en el que las ciudades de Toledo y Santiago contendían por la primacía arzobispal. La ciudad de Granada, que venía de un pasado islámico dolorosamente reciente, se perfilaba de este modo como tercera en disputa.

Las láminas subrayaban igualmente la importancia de la lengua árabe para acceder a la verdad del Evangelio y la vinculación de lo árabe con los orígenes del cristianismo peninsular. El entonces arzobispo de Granada, Pedro Vaca de Castro, asumió la defensa de la autenticidad de los Plomos, los cuales levantaron casi desde el momento de su descubrimiento una encendida polémica entre partidarios y detractores. Insignes humanistas, como Arias Montano y su discípulo Pedro de Valencia, y otros personajes conocedores de la realidad morisca, como el historiador Luis de Mármol y Carvajal o el jesuita de origen morisco Padre Ignacio de las Casas, alertaron acerca de la filiación islámica de los libros. Para sus detractores, las láminas contenían una serie de doctrinas ma-

---

\* Universidad de Alicante.

hometanas que entraban en abierto conflicto con algunos de los principales postulados de la religión católica. Así, entre otras cuestiones, los libros parecían negar la naturaleza divina de Jesús y cuestionar su muerte en la cruz, doctrinas ambas presentes en el Corán. Por otro lado, y a pesar de defender en apariencia el dogma de la Inmaculada Concepción de María, sobre el cual se debatía por entonces en el seno de la Iglesia católica, los plúmbeos entendían la doctrina mariana en términos docetistas y, por consiguiente, heréticos. La cuestión de la presencia de este dogma mariano y de su “aparición casual” en el texto de los plúmbeos resulta de lo más controvertida. Gaspar Morocho nos recuerda que en aquellos años “el misterio de la Inmaculada fue uno de los más conflictivos [...], porque estaba muy politizado y se aprovecharon de él las gentes más conservadoras de España para izar como suya aquella bandera”<sup>1</sup>.

Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano han señalado a las élites moriscas granadinas, en particular a los linajes moros de los Núñez Muley o los Granada Venegas, como autores intelectuales de los libros, en un intento por cambiar el curso de la historia e influir en la opinión pública española y en la Monarquía en favor de la comunidad morisca<sup>2</sup>. Según García-Arenal, la amenaza de expulsión estaba asociada, para estas élites granadinas, “a la pérdida de privilegios y a la dolorosa ausencia del reconocimiento de su honra”<sup>3</sup>. El hecho de que la falsificación fuera urdida en un intento por parte de los moriscos de evitar una expulsión que se cernía en el horizonte como una amenaza más que probable no excede, por el momento –a falta de la aparición de nuevos testimonios documentales–, del terreno de la mera hipótesis, si bien resulta plausible que fuera obra morisca y que estuvieran implicados en ella destacados personajes de la sociedad granadina de la época. Lo que es innegable, como apunta Luis F. Bernabé, es que “el que el árabe haya de ser la clave para futuros y fantásticos descubrimientos religiosos no podía sino redundar, al menos en teoría, en beneficio de una mejor consideración de la comunidad morisca”<sup>4</sup>.

Un factor que destaca más allá de cualquier otro es la doble realidad textual que los autores de los libros plúmbeos de Granada pretendieron establecer: por una parte, la del texto material (las láminas, escritas en árabe sin sig-

1. P. DE VALENCIA, *Discurso sobre el pergamino y láminas de Granada. Estudio introductorio de Gaspar Morocho Gayo. Obras completas*, t.IV.1/2, Universidad de León, 1999, p. 304. Sobre el misterio de la Inmaculada y la apropiación que de él hicieron determinados sectores de la sociedad española, véase A. PROSPERI, “L’immaculée conception à Séville et la fondation sacrée de la monarchie espagnole”, *Révue d’histoire et de philosophie religieuses*, Tome 87, n° 4, 2007, pp. 435-467.
2. M. GARCÍA-ARENAL y F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
3. M. GARCÍA-ARENAL, “El entorno de los Plomos: historiografía y linaje”, *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, ed. de M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 51-78. El artículo ofrece suficientes indicios que permiten relacionar a estos linajes moros granadinos con el impulso o patronazgo de la falsificación sacromontana.
4. L. BERNABÉ PONS, “Miguel de Luna, pasado de Granada, presente morisco”, *Studi Ispanici*, XX-XII, 2007, p. 71.

nos de puntuación), accesible únicamente a quienes conocen la lengua; por otra, la de las traducciones, en muchos casos “interesadas” y planteadas “pro domo sua” por el traductor de turno en función del bando al que perteneciera, pero que constituían la única vía de acceso al texto original para la mayor parte de la sociedad granadina y española.

## FRANCISCO DE GURMENDI, INTÉRPRETE REAL DE LENGUAS ORIENTALES

Numerosos fueron los estudiosos, adscritos a uno y otro bando, que llevaron a cabo traducciones de algunos de los libros plúmbeos. De entre ellos destaca por su singularidad Francisco de Gurmendi, intérprete real de lenguas orientales en la corte de Felipe III. Para tratar de dar respuesta a los numerosos interrogantes que plantea su casi anónima figura, intentaré arrojar algo de luz sobre la trayectoria personal y profesional del personaje. Desconocemos a ciencia exacta tanto su fecha de nacimiento<sup>5</sup> como la de fallecimiento. Lo que sí sabemos con certeza es que su padre era Jorge de Gurmendi, alcalde de Zarautz (Guipúzcoa) en varias ocasiones entre 1577 y 1634 y fundador del vínculo de Gurmendi en 1605, y su madre María Juana de Amilibia, fundadora del vínculo de Amilibia. Francisco era el mayor de sus hijos, ninguno de los cuales tuvo descendencia, por lo que el vínculo pasó de este modo a los descendientes de Martín, hermano de Jorge<sup>6</sup>. La familia tenía relación de vecindad o parentesco con Juan de Idiáquez, antiguo secretario de Felipe II y presidente del Consejo de Órdenes de Felipe III, por lo que, siendo aún niño, Gurmendi fue enviado a la villa y corte con la intención de que se labrase un porvenir bajo la protección de tan ilustre pariente.

No se sabe tampoco a ciencia cierta qué fue lo que motivó a un “vizcaíno” como Gurmendi a interesarse por el árabe, hasta el punto de llegar a solicitar y obtener plaza de intérprete de dicha lengua en la corte española. Las sucesivas cédulas reales que integran el expediente de funcionario del autor así lo corroboran. Sabemos, porque así lo recogen algunos de los memoriales incluidos

---

5. En uno de los sonetos introductorios de la *Doctrina Física y Moral de Príncipes*, compuesta por Gurmendi, Luis de Rojas se refiere a él como *ioben noble, sabio y virtuoso*, lo que nos indicaría que hacia 1615, fecha de publicación de la edición príncipe de la obra, era nuestro intérprete todavía un hombre joven. Estas escasas noticias nos llevan a pensar que debió nacer en Zarautz hacia el último cuarto del siglo XVI. *Doctrina Física y Moral de Príncipes, traducido de arabigo en castellano por Francisco de Gurmendi*, Madrid, Andrés de Parra y Gaspar García, 1615.

6. Para este tipo de cuestiones, véase P. DE MURUA y RODRÍGUEZ DE PATERNA, *Genealogías de las familias de Zuloaga, Echeberria, Berreyarza, Soroa, Gurmendi, Zuaznavar, Urdinola, Duque de Estrada, Aguirre de Azpeitia, Argarain, Mandiolaza, Goyaz, Zurbano, Basazabal, Guerrenzuri, Anchieta, Zabalza, Aizpuru y otros y Guerrenzuri-Ancieta, compuestas y escritas por Pedro M<sup>a</sup> de Murua y Rodríguez de Paterna (Marqués de Murua)*, Bilbao, Euskaltzaindia – Academia de la Lengua Vasca. Fondo privado Juan Carlos Guerra. Manuscritos sobre genealogía y heráldica, 4715. Mi agradecimiento al personal de la Euskaltzaindia que, con gran amabilidad y diligencia, me facilitó las referencias sobre Gurmendi.

en dicho expediente y por testimonios escritos del propio Gurmendi o de gente cercana a él, que aprendió árabe de la mano de Diego de Urrea en primer lugar y de Marcos Dobelio posteriormente<sup>7</sup>. Uno de ellos, o puede que ambos, también lo iniciaron en el estudio del persa y el turco, lenguas en las que parece que llegó a desempeñarse con bastante maestría. En febrero de 1609, su maestro Diego de Urrea, intérprete al servicio del rey Felipe III, tras dos años de ausencia, regresa a Madrid y presenta un memorial pidiendo ser trasladado a Nápoles para atender la correspondencia con Turquía. En dicho memorial, intercede por Gurmendi, de quien afirma ser muy experto en árabe y turco, lenguas que él mismo le ha enseñado; además, su dominio del castellano era una ventaja añadida para el desempeño de su tarea como intérprete real<sup>8</sup>. Parece que, además de sus estudios de árabe y turco, Gurmendi había empezado por aquellos años a estudiar persa. Así lo afirmaba su maestro Urrea en el memorial anteriormente citado, donde declara como ejemplo de la valía de su alumno los dos tesauros compuestos en los años anteriores, de árabe clásico, turco y persa<sup>9</sup>, y así lo corrobora el propio Gurmendi en el memorial que, a fecha de 23 de abril de 1610, eleva al Consejo de Estado. En él afirma llevar años estudiando árabe y turco y que últimamente ha empezado con el persa, y solicita del rey que le conceda la tercera parte de una denuncia presentada ante Martín de Zaldívar, teniente general del señorío de Vizcaya, de un dinero que se pasaba a Francia a escondidas, para poder atender sus necesidades básicas<sup>10</sup>. El caso es que Gurmendi tras la retirada de su maestro pasa a desempeñar en exclusiva las funciones de intérprete de lenguas orientales para la corte española.

Además de a sus tareas como intérprete real, Gurmendi se ocupó de otras cuestiones no menos importantes, como son la catalogación de los fondos de la biblioteca del sultán Muley Zidán, que se encontraban a bordo de un navío apresado en aguas del puerto de La Mamora, así como la traducción de los dos

7. Sobre los maestros de árabe de Gurmendi, véase M. GARCÍA-ARENAL y F. RODRÍGUEZ MEDIANO, "Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los 'Plomos'", *Al-Qantara*, XXIII, 2, 2002, pp. 499-516; "De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos", *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, ed. de M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 297-334; F. RODRÍGUEZ MEDIANO, "Diego de Urrea en Italia", *Al-Qantara*, XXV, 1, 2004, pp. 183-202; J.M. FLORISTÁN IMÍZCOZ, "Francisco de Gurmendi, intérprete de árabe, turco y persa en la corte de Felipe III", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 211, 2014, pp. 357-375; "Diego de Urrea (c. 1559-octubre de 1616), traductor de árabe, turco y persa en la corte de España: nuevas noticias biográficas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 210, 2013, pp. 227-273.

8. AGS El618 s.f.: memorial de Diego de Urrea, 24 de febrero de 1609. Recogido por J.M. FLORISTÁN, *op. cit.*, 2013, p. 236.

9. Estos diccionarios compuestos por Gurmendi, así como el que se atribuye al propio Urrea, no han podido ser localizados hasta la fecha. Pudiera ser que se perdieran en el incendio que asoló la biblioteca del Escorial en 1617 y en el que perecieron más de 2500 manuscritos árabes de los casi 4500 que llegó a contener la biblioteca. Cf. G. DE ANDRÉS MARTÍNEZ, *La Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Aldus, 1970, pp. 37-41.

10. AGS, E1808 s.f., memorial de Francisco de Gurmendi, 23 de abril de 1610.

libros plúmbeos antes aludidos por encargo de fray Luis de Aliaga, confesor real. Asimismo, Gurmendi acometió otras dos traducciones, de dos de los volúmenes que integraban la mencionada biblioteca del sultán marroquí. Una de ellas apareció publicada en 1615 con el título de *Doctrina Phísica y Moral de Príncipes*, estaba dedicada al duque de Lerma y se ocupaba de cuestiones relativas a la educación del príncipe y futuro soberano a partir de máximas y sentencias extraídas de la tradición oriental. La segunda, inédita hasta el momento, lleva por título *Libro de las calidades (o cualidades) del Rey* y de ella se conocen dos versiones manuscritas, una en los fondos del Parlamento vasco y otra en la Lambeth Palace Library de Londres<sup>11</sup>.

En los años en que aparece publicada la primera de las obras mencionadas, la *Doctrina Phísica y Moral de Príncipes*, la polémica sobre la autenticidad o falsedad de los libros está en uno de sus momentos más álgidos. Partidarios y detractores buscan con denuedo personas conocedoras del árabe para que realicen traducciones de las láminas<sup>12</sup>. Juan de Idiáquez, familiar de Gurmendi que lo acogió en su casa a su llegada a Madrid y personaje muy influyente en la corte española que gozaba de la confianza del valido real, se había mostrado muy cauto a la hora de valorar la autenticidad tanto de los libros como de las reliquias y el propio Lerma desconfiaba de las verdaderas intenciones del arzobispo Castro. Es más que probable que ambos considerasen los conocimientos de árabe de Gurmendi, su condición de cristiano español y su lealtad a la corona como requisitos más que suficientes a la hora de emitir un juicio imparcial acerca de la autenticidad de los libros y de su contenido doctrinal.

Por lo que se refiere a la cronología de la traducción, según Cristóbal Medina Conde, cronista de los plúmbeos y defensor de su autenticidad, a la muerte de Idiáquez en 1614 Gurmendi “habría encontrado entre sus papeles copias de los traslados de dos de los libros plúmbeos, *Fundamentum Ecclesiae* y *Liber Essentia Dei*, que el arzobispo Castro había enviado a la corte en 1597”<sup>13</sup>. En colaboración con el Padre Mendiola, jesuita expulso por no haberse adherido a la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción, habría empezado Gur-

---

11. Ambas han sido transcritas por mí y recogidas en los anexos de mi tesis doctoral: I. LLOPIS MENA, *Teoría política árabe y persa en la corte de Felipe III: La Doctrina Phísica y Moral de Príncipes de Francisco de Gurmendi*, Alicante, Universidad de Alicante, 2016.

12. Sobre la polémica laminaria, véase M. BARRIOS AGUILERA, “El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada: Sacromonte versus Ignacio de las Casas”, *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, pp. 477-531, recogido también en el libro *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, 2006, Granada; “Ignacio de las Casas y la polémica laminaria en la ‘Historia auténtica’ de Viana y Laboraría”, *Chronica Nova*, 29, 2002, pp. 343-405.

13. El ms. 1271 de la BNM, que recoge la versión de los hechos de Medina Conde, en su folio 33 r., así lo relata: “Francisco de Gurmendi, criado que fue de don Juan de Idiáquez, presidente en el Consejo de Órdenes, en el espolio de los papeles que quedaron por muerte de su amo, recogió un traslado de los caracteres de los libros: *Fundamentum Ecclesiae* y *Essentia Dei*, que había enviado el arzobispo de Granada en el principio del descubrimiento, para que los mostrase a Felipe II”.

mendi en 1615 la traducción de dichos libros; según afirmaba el entonces nuncio apostólico, Mons. Caetani, con permiso particular del rey, dado por escrito por el confesor del mismo, Padre Aliaga<sup>14</sup>. Siempre según la versión de los agentes de Castro, en apenas un año Gurmendi y Mendiola habrían concluido su trabajo. ¿Sucedieron realmente así las cosas?

## LA TRADUCCIÓN DE GURMENDI Y LA REACCIÓN DEL CÍRCULO DE LOS LAMINARIOS

En primer lugar, parece más probable que Gurmendi, que tenía acceso franco a las copias de los libros por hallarse estas depositadas en casa de Idiáquez –el arzobispo Castro se las había enviado a Felipe II en la época en que Idiáquez era su secretario particular–, se hubiera aplicado a la labor de traducción de los mismos mucho antes de lo que nos dicen los agentes de Castro. Sus maestros de árabe, Urrea y Dobelio, habían realizado con anterioridad sendas traducciones de las láminas de Granada, por lo que Gurmendi estaba al corriente del carácter falsario del contenido de las mismas. Por otro lado, el de Zaurutz frecuentaba desde 1605 el círculo de intelectuales que se reunían en casa de Pedro de Valencia, el gran humanista zafrense, pupilo de Arias Montano y coautor junto a este de un *Parecer* redactado en 1607 en contra de la autenticidad de los Plomos. El núcleo originario de dicho grupo estaba formado por el propio Pedro de Valencia, Gurmendi y Mendiola, más algunos intelectuales como Alonso Remón, el teólogo Francisco de Borja, el doctor Luis Zapata, el licenciado Juan Moreno Ramírez –cuñado de Pedro de Valencia–, el experto en lenguas orientales Juan Bautista Hesronita, etc.<sup>15</sup>. Al igual que su maestro Arias Montano, Pedro de Valencia estaba absolutamente convencido de la falsedad de los libros del Sacromonte. Resulta más plausible pensar que Gurmendi acometiera la tarea de traducción de los plúmbeos con el beneplácito real otorgado por medio del confesor del rey, el padre Aliaga, y bajo los auspicios de su mentor Pedro de Valencia, con la intención de demostrar dicha falsedad con argumentos lingüísticos y el sustento teológico del exjesuita Mendiola. La versión de Gurmendi de los libros *Fundamentum Ecclesiae* y *Liber Essentia Dei*, junto con los co-

14. Arch. Vat., *Borghese*, I, vol. 2, fol. 219r-v, *apud* C. ALONSO, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1979, p. 212. Dice igualmente el nuncio que él mismo hubo de darle un recibo a Gurmendi para su propia tranquilidad, dado el cariz que estaban tomando los acontecimientos.

15. Sobre la Academia de intelectuales que se reunía en casa de Valencia, v. F.J. FUENTE FERNÁNDEZ, “La Academia de Pedro de Valencia: los intelectuales de su círculo (Madrid 1615-1620)”, *Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. El humanismo extremeño. 1as. Jornadas*, 1997, ed. Marqués de la Encomienda *et al.* (Trujillo: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1997), pp. 153-168. Fernández considera que la traducción de Gurmendi y Mendiola tiene carácter fundacional en relación a la Academia, que se disolvería tras la muerte del maestro y mentor, *consejero de todos*, Pedro de Valencia, acaecida en 1620.



mentarios teológicos de Mendiola, aparece en 1616 en forma de memorial –escrito muy probablemente en colaboración con el mismo Pedro de Valencia– donde se cuestionaba la autenticidad de las láminas y la veracidad de las traducciones realizadas por cuenta del arzobispo de Granada. De este memorial, o *libelo primero* como se le conoce, que contiene, como hemos dicho, la versión de los dos libros señalados más los escolios de Mendiola anotados al margen, se enviaron copias a Felipe III, en octubre de 1616, y al Consejo Real y al de la Inquisición, en noviembre de ese mismo año<sup>16</sup>. Ante la gravedad del asunto, el Consejo de la Inquisición decidió remitir una de aquellas copias al arzobispo Castro para que formulase las alegaciones pertinentes al caso<sup>17</sup>, cosa que haría cumplidamente en cada ocasión en que se le requirió, acusando a Gurmendi de escaso conocimiento del árabe y de manejar unas copias erradas de las láminas<sup>18</sup>.

En mayo de 1617, aparece un segundo memorial de Gurmendi, o *libelo segundo* según la terminología utilizada por los laminarios, en el que refuta las acusaciones contra él vertidas por los agentes de Castro<sup>19</sup>. Este segundo memorial es enviado a Roma el 6 de mayo de 1617, por mediación del nuncio Caetani y previa autorización del padre Aliaga<sup>20</sup>.

El año de 1618 representa el de la caída en desgracia del duque de Lerma; el clima político está cambiando de manera significativa. Facciones influyentes de la corte española apoyan ahora la autenticidad de los Plomos y las cosas se complican para los que, hasta entonces, han sostenido que las láminas eran falsas. Tanto la traducción de los dos libros plúmbeos de Gurmendi como sus dos memoriales han dado origen a grandes controversias. En la correspondencia de los dos principales agentes de Castro en la corte, Barahona y Ta-

16. Por lo que se refiere al segundo memorial que Gurmendi, Valencia y el resto del grupo tenían pensado presentar ante el Consejo, se perdió en el registro que la Inquisición llevó a cabo en casa del zafrense en marzo de 1618. No debemos confundir este segundo memorial con el *libelo segundo* –según la terminología utilizada por Grace Magnier– que publicó el propio Gurmendi en respuesta a las acusaciones contra su persona y su traducción de las láminas vertidas por el arzobispo Castro y que se conserva en el Archivo del Sacromonte.

17. A.S., leg. VI, 2, fol. 1137r-1142v.

18. Vid. fol. 231v. del ms. 5953 de la BNM. En su *Diario del viaje desde Andalucía a Valencia*, recogido en dicho manuscrito, Francisco Pérez Bayer narra, entre otras cosas, su viaje al Sacromonte, donde pudo tomar numerosas notas de la documentación allí conservada. En sus páginas, recoge algunos testimonios sobre la persecución a la que sometieron los agentes de Castro al círculo de intelectuales de Pedro de Valencia, i.e., Francisco de Barahona escribe a Pedro de Castro: “En casa de Pº de Valencia se juntan [...] Gurmendi y Mendiola, un clérigo theólogo que echaron de la compañía ahora dos años, y otros amigos a hacer sus consultas contra el Monte Santo; que está tan empeñado en defenderlo que ha dicho Gurmendi que para poder hacerlo mejor estudia la Filosofía y Theología” [f. 205v]. Existe una copia de dicha obra en el Archivo del Sacromonte, leg. VI, parte II, fol. 133-163.

19. G. Magnier cree haber identificado dicho memorial, al que se refiere como *libelo segundo*, utilizando la terminología acuñada por los partidarios de la autenticidad de las láminas, bajo la referencia A.S., leg. VI, 1, fol. 850r-867v.

20. Una copia del mismo, que se daba por perdida y a la que afortunadamente he podido acceder, se halla en los archivos vaticanos, A.S.C.D.F., ms. R7i.

vares, se llega a afirmar lo siguiente: “de Gurmendi se discute en el Consejo de Estado”<sup>21</sup>, hecho que pone de relieve la importancia y la gravedad del asunto. El círculo intelectual que gravita en torno al humanista Pedro de Valencia, al que pertenecía el propio Gurmendi, firmes sostenedores de la falsedad de los Plomos, es sometido a estricta vigilancia por parte de los espías del arzobispo.

Los días 15 y 16 de febrero y 2 de marzo de 1618, desde el entorno del arzobispo Castro se envían cartas a Pedro de Valencia y a personas de su círculo, entre ellas el propio Gurmendi, para exigirles que acaten los Breves del Papa Clemente VIII que obligaban a guardar silencio en torno al asunto de las láminas. Ambos, Gurmendi y Valencia, fingen acatar la prohibición, pero Valencia seguirá adelante en su empeño de demostrar la falsedad de las láminas. Ello acentúa las iras de Castro, quien terminará por denunciar al humanista y a su grupo ante la Inquisición. A primeros de marzo de 1618, el Santo Oficio ordena el registro de la casa de Pedro de Valencia y el secuestro de los papeles del zafrense y de su grupo. El 26 de noviembre de ese mismo año aparece publicado el *Parecer*<sup>22</sup> que el gran humanista extremeño compuso junto a Arias Montano en 1607 en contra de la autenticidad de los Plomos, a petición del inquisidor general, Bernardo de Rojas y Sandoval, tío carnal del duque de Lerma. Dicho informe había permanecido confidencial durante años, por voluntad del humanista de Zafra, pero al reabrirse el Proceso a la Biblia Real de su maestro y mentor con el concurso de los laminarios, este decide hacerlo público.

Pedro de Valencia falleció el 10 de abril de 1620, exhausto y desalentado por las críticas y los feroces ataques a su obra y a su persona. A partir de ese momento, se inicia el declive del círculo de intelectuales defensores de la falsedad de los Plomos; algunos de ellos llegarán a morir en extrañas circunstancias, como es el caso del cuñado del zafrense, Juan Moreno Ramírez, quien es asesinado a cuchilladas el 22 de agosto de 1625<sup>23</sup>. El mismo Gurmendi habría fallecido “en extrañas circunstancias” –según declaraciones de los propios laminarios<sup>24</sup>– poco después de haber hecho testamento el 31 de marzo de

21. En una carta fechada el 6 de febrero de 1618, Tavares llega a afirmar: “Muy grande es el alboroto que hay sobre el caso”. De todo ello, queda constancia en una consulta contra Gurmendi del Consejo de Estado, de 20 de febrero de ese año, AS, leg. VI, I, fol. 940 r-v.

22. Dicho documento ha sido editado por G. MAGNIER, *Pedro de Valencia. Sobre el pergamino y láminas de Granada*, Bern, Peter Lang, 2006.

23. Su partida de defunción reza lo siguiente: “Murió el licenciado Juan Ramírez a las espaldas de St. Bernardo, cassas de Melchor de Balencia, no recivio los sacraos (sic) ni hizo testamento porque le mataron”. Citado por L. GÓMEZ CANSECO, *El humanismo español después de 1600: Pedro de Valencia*, Universidad de Sevilla, 1993, p. 87, apud J. LÓPEZ NAVÍO, “Nuevos datos sobre Pedro de Valencia y su familia”, en *Revista de Estudios Extremeños*, XVIII, 1962, p. 474 y J. SÁNCHEZ ROMERALO, *Pedro de Valencia y Juan Ramírez (La hermandad entre ambos humanistas)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1969, pp. 16-17. Grace Magnier cree ver la larga sombra de los laminarios detrás de esta muerte.

24. En palabras de Medina Conde: “[...]murió luego desastradamente, perdiendo la vida de muerte violenta”. B.R.A.H. ms. 9/2229. No queda probado que así fuera y sí parece que Gurmedi



1621<sup>25</sup>, aunque esta no deja de ser una mera especulación sin prueba documental alguna que la corrobore<sup>26</sup>.

Lo cierto es que, con posterioridad a los turbulentos momentos vividos en aquel año de 1618, nada o muy poco volvemos a saber de Gurmendi. Las noticias sobre su muerte resultan inciertas y difíciles de contrastar. La documentación del Consejo de Estado correspondiente a los años 1618 y 1620, que debiera hallarse en los fondos del archivo de Simancas, se encuentra igualmente en paradero desconocido<sup>27</sup>. No obstante, es probable que los sucesos de 1618 hicieran mella en él como en el caso de Pedro de Valencia. Así, en una carta de su puño y letra conservada en el Museo Naval de Madrid y con fecha de 22 de agosto de ese mismo año, Gurmendi se dirige a su interlocutor con el apelativo genérico de “Vuestra Merced”. Algunos datos mencionados dejan entrever que se trate del propio duque de Lerma –por ejemplo, habla de “mi señora doña Catalina”, que muy bien podría hacer referencia a doña Catalina de la Cerda, esposa del valido real–. En dicha misiva, nos cuenta Gurmendi sus recientes problemas de salud y reitera su labor en la Biblioteca Laurentina, que ha debido abandonar movido por la enfermedad<sup>28</sup>.

Unas anotaciones al margen de la cédula de 1612 que concede carácter oficial a la nómina de Gurmendi como intérprete real de árabe, turco y persa, se refieren al nombramiento del sucesor de Gurmendi, el escocés David Colville, hacia el mes de julio de 1621, ya que “el d[ich]o Gurmendi falleció”<sup>29</sup>. Ignoramos la fecha exacta y los motivos de su muerte, aunque diversos testimonios aluden al hecho de que murió tras haber dictado testamento ante el notario Juan

---

falleció debido a complicaciones en su estado de salud. La noticia de su muerte violenta, insinuada por Medina Conde, obedecería más bien a la campaña de desprestigio llevada a cabo por los partidarios de la autenticidad de las láminas en contra de aquellos que trataban de demostrar su falsedad.

25. Al referirse a la supuesta retractación de Pedro de Valencia en el asunto de los plúmbeos, que nunca llegó a producirse, Medina Conde dice lo siguiente: “Esta conjetura la hacen realidad las dos cartas siguientes. La primera del mismo Arzobispo de Monte Líbano, en que dice a el Arzobispo Castro con fecha en Madrid a 22 de febrero de 1621 [...], se refiere a la retractación de Valencia [...] y prosigue la carta hablando del Gurmendi, que murió poco después en 31 de marzo de dicho año 1621”. BN, ms. 1271, fol. 39v.
26. Lo cierto es que la documentación de los alcaldes de corte referente a los procesos por fallecimiento desapareció durante un incendio declarado en extrañas circunstancias en 1870, así que poco es lo que podemos saber sobre la muerte de Gurmendi, aparte de lo ya expuesto.
27. Parte de dicha documentación se halla, como he podido verificar, entre los fondos del archivo del Instituto Valencia de Don Juan, aunque una primera exploración por mi parte de dichos fondos no ha aportado nuevas informaciones en relación a Gurmendi. Se hace necesaria, pues, una investigación más profunda y minuciosa de estos documentos que nos permita rastrear posibles referencias suplementarias a la vida y/o la obra de nuestro autor.
28. P. SAN PÍO ALADRÉN y C. ZAMARRÓN MORENO, *Catálogo de la colección de documentos de Vargas Ponce que posee el Museo Naval: Serie primera, numeración romana*, Museo Naval, Madrid, 1979, tomo IV, doc. 125, fol. 157. Mi agradecimiento a los bibliotecarios de dicho museo por haberme facilitado la copia digitalizada de dicha carta.
29. AGS EMR Quitaciones de Corte, leg. 17, fol. 713-714.

de Velasco<sup>30</sup>. Ello nos lleva a cuestionarnos si Gurmendi falleció verdaderamente de muerte violenta, como aseguran los agentes de Castro en la corte, o si por el contrario su muerte se debió a causas naturales, como consecuencia de sus problemas de salud aludidos por él mismo en su misiva a Lerma. La localización de su testamento ayudaría enormemente a despejar las dudas que existen acerca de las reales circunstancias en las que se produjo su fallecimiento.

Sabemos, pues, por testimonios documentales que Francisco de Gurmendi tradujo por mandato del confesor real, fray Luis de Aliaga, dos de los libros plúmbeos, *Fundamentum Ecclesiae* y *De essentia Dei*. Para ello, se basó en los traslados hallados entre los papeles de Idiáquez a la muerte de este. Pero, ¿por qué motivo el confesor del rey habría de solicitar la intervención de Gurmendi en un asunto tan delicado? La respuesta tal vez se halle relacionada con lo que nos cuenta el marqués de Estepa, uno de los más fervientes partidarios de la autenticidad de las láminas y traductor de las mismas, en una carta enviada en 1629 a un jesuita, el padre Francisco de Bílchez<sup>31</sup>. En ella, y para justificar la necesidad de una nueva traducción de los Plomos, explica el marqués cómo veinte años antes, en 1609, ante la insistencia del Papa para que los libros fuesen llevados a Roma, el arzobispo de Granada, don Pedro Vaca de Castro y Quiñones, se personó en Madrid:

“y llevó los libros originales, y processo, y los mostró a su Majestad en dos días de audiencia secreta, que para esto se señalaron, asistiendo allí con su Majestad sólo el Duque de Lerma [...] al cabo de unos días mandó al Arzobispo diese razón de todo en una junta [...] pues fueron della don Bernardo de Rojas Cardenal Arzobispo de Toledo y Inquisidor General del Consejo de Estado; el Condestable de Castilla, Presidente de Italia del Consejo de Estado; don Juan de Idiáquez, Presidente de Órdenes del Consejo de Estado; Fray Luis de Aliaga, Confesor de su Majestad [...]”<sup>32</sup>.

Como vemos, en esta reunión participaron tres de los principales actores de la trama del Sacromonte: del lado de los defensores de la autenticidad de las láminas, el arzobispo Castro; del lado contrario, Fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III, quien más tarde comisionó a Gurmendi la traducción de los libros plúmbeos antes mencionados<sup>33</sup>, y Bernardo de Rojas, inquisidor general, a quien

30. Diversas pesquisas realizadas en el Archivo de Protocolos de Madrid y en el de Oñate no me han permitido hasta la fecha identificar dicho testamento. Murua ofrece la fecha de 31 de marzo de 1623, aunque bien pudiera tratarse de un error de copista o de una mala interpretación del documento original. Parece más plausible la fecha de 1621 a la que aluden Cristóbal Medina y el expediente de Gurmendi en la corte. Tal vez el documento existiera, pero se haya deteriorado o extraviado.

31. *Carta de Adán Centurión, marqués de Estepa al Padre Francisco de Bílchez, de la Compañía de Jesús, en Granada, a 10 de septiembre de 1629*, BNM, ms. 6437, fol. 45-49.

32. *Ibid.*, fol. 47.

33. G. Morocho sitúa la traducción de Gurmendi en el marco de las luchas intestinas por el poder en el seno de la Iglesia. Un sector de los jesuitas apoyaba la causa sacromontana, a la par

Gurmendi dirigió el memorial que había escrito en colaboración con Mendiola, posiblemente con el apoyo y la supervisión de Pedro de Valencia; así como Juan de Idiáquez, pariente y protector de Gurmendi.

La Junta debió de hallar dudas razonables que justificasen la intervención de nuevos intérpretes de árabe, así como de reputados teólogos que pudiesen determinar si la doctrina contenida en los libros entraba o no dentro de la ortodoxia católica. El rey, por su parte, hubo de juzgar oportunas las recomendaciones de sus consejeros, pues dio las instrucciones debidas para que se buscase a estos intérpretes y se informase de lo dispuesto al nuncio papal y, de este modo, también a Roma.

Así pues, en 1609 se requería en la corte española la presencia de intérpretes acreditados de árabe<sup>34</sup> y, como sabemos por la cédula de Felipe III mencionada con anterioridad, Gurmendi lo era, al menos desde 1603-1604, –según afirmaba él mismo en un memorial fechado en 1607<sup>35</sup>– y gozaba de la confianza real por recomendación de su maestro y antecesor en el cargo, Diego de Urrea. No es de extrañar, pues, que el rey pensara en él para dicha tarea, tal vez aconsejado por uno de los intelectuales de mayor prestigio de la corte y cronista del reino, Pedro de Valencia, amigo y maestro del de Zarautz. Por ello, debemos desconfiar de la versión de aquellos que afirman que el interés de Gurmendi por las láminas surgió por dos cauces distintos: bien de manera espontánea, al hallar el traslado de dos de estos libros entre los papeles de Idiáquez en 1614, bien por influencia de su maestro en la lengua árabe, Marcos Dobelio, que ya había tenido una experiencia como traductor de las láminas previa a su llegada a la corte. Resulta más creíble la hipótesis, sustentada en la declaración del nuncio papal monseñor Caetani<sup>36</sup>, de que, debido a su condición de intérprete oficial de árabe, tarea en la que se había ganado el favor y el reconocimiento del

---

que defendía el misterio de la Inmaculada, en contra del parecer de buena parte de los dominicos en ambos asuntos. Según Morocho, el confesor del rey, que pertenecía a la orden de los dominicos, “se sirvió de humanistas como Pedro de Valencia y los intelectuales de su círculo y de arabistas como Marcos Dobelio y Francisco de Gurmendi”, a los que tendría trabajando de manera secreta para la Inquisición en el asunto de los Plomos, para demostrar al resto del mundo que los libros no pasaban de ser una mera superchería con visos de herejía alcoránica. No olvidemos que fue el propio Aliaga quien autorizó el envío a Roma a través de la persona del nuncio de la versión de Gurmendi. Igualmente, Morocho destaca la importante contribución de la orden dominica a la hora de denunciar la falsedad de los Plomos. Vid. G. MOROCHO GAYO, *Pedro de Valencia. Obras completas*, vol. IV, 2, p. 341.

34. M. Barrios ofrece una completa a la vez que útil relación de publicaciones sobre traductores, intérpretes y exegetas de los Plomos anteriores o contemporáneos a Gurmendi: M. BARRIOS AGUILERA, “Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte”, *Los Plomos del Sacromonte. Invencción y tesoro...*, p. 26.

35. AGS E[803 s[in] f[oliar], *apud* J.M. FLORISTÁN, *op. cit.*, 2014, p. 360.

36. En una misiva enviada a la Secretaría de Estado, monseñor Caetani afirma que Gurmendi acometió la tarea de traducción de los dos libros antes mencionados con autorización real y con permiso expreso del P. Aliaga, *apud* G. MOROCHO GAYO, *op. cit.*, p. 321.

rey y su valido, Gurmendi recibiera el encargo de traducir las láminas. Y no podemos olvidar el puesto de confianza que desempeñaba en la corte su mentor Juan de Idiáquez. Todo ello hacía de Gurmendi el hombre adecuado para confiarle una misión tan delicada y de tanta trascendencia.

## LA VERSIÓN DE GURMENDI CON ESCOLIOS DE MENDIOLA: EL PRIMER MEMORIAL

Hasta aquí el relato cronológico de los hechos. Ocupémonos, seguidamente, de la traducción realizada por Gurmendi. Esta se halla recogida en sendas copias que se hallan en el Archivo del Sacromonte en Granada y en el Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe en Roma. La versión que se conserva en el Sacromonte (leg. VI, 2, A.S., fol. 1137r-1142v) precede a un detallado informe refutatorio, escrito de puño y letra –como se afirma en uno de los márgenes del mismo– por Francisco Barahona, archidiácono de la catedral de Granada y agente del arzobispo Castro en la corte. La letra de este informe parece coincidir con la de la traducción adjunta, por lo que se podría pensar que se trata de una copia de la original de Gurmendi que se realizó con objeto de adjuntarla al escrito de Barahona<sup>37</sup>. Esta hipótesis tal vez explicaría el porqué de los numerosos espacios en blanco que salpican el texto de la traducción y que ocupan el lugar que en el original estaba reservado para los términos árabes, lo que nos llevaría a pensar que quien transcribió el texto desconocía dicha lengua. Esta versión se presenta formalmente en dos columnas: en la de la izquierda se recoge la traducción al castellano de los libros, mientras que la de la derecha queda reservada para las abundantes y prolijas anotaciones. El texto presenta el siguiente título: *Libro de los fundamentos y reglas de la ley por Tesion [sic] Aben Atar Discípulo de Jacob el Apóstol*. Por tratarse de una versión incompleta –falta el texto en árabe–, me basaré en la que se envió a Roma y que se conserva en el Archivo de la Congregación para la doctrina de la Fe y que se encuentra en el manuscrito R7i(2). Este documento –que se daba por perdido y que pude consultar merced a la casualidad y la buena fortuna– recoge únicamente lo que parece ser el original escrito por Gurmendi –la caligrafía se asemeja a la de otra obra del autor, inédita hasta el momento, el manuscrito del *Libro de las calidades del rey*, del que se conservan dos copias, una en la biblioteca del Parlamento vasco y otra en la Lambeth Palace Library de Londres, como hemos comentado anterior-

37. Me consta que, por lo menos, existe otra copia de puño y letra del doctor Barahona en el Archivo del Sacromonte. *Copia que el Dr. D. Francisco Baraona, canónigo del Sacromonte que estaba a la sazón en Madrid, de agente del Arzobispo de Sevilla, hizo de los libros Fundamentum Ecclesiae y Essentia Dei sacados de unas copias, erradas, que tenía Gurmendi, y por las cuales hizo su primera versión, y se la remitió de su letra al Arzobispo, A.S., leg. VI, 5, fol. 1043, apud MOROCHO GAYO, op. cit., p. 344, n. 656.*

mente—, a pesar de que Morocho Gayo considera que al menos la parte en castellano fue escrita de puño y letra por Pedro de Valencia<sup>38</sup>. Este memorial está firmado por el de Zarautz en Madrid, a 10 de abril de 1617<sup>39</sup>.

La versión de Gurmendi presenta una breve introducción en la que el autor afirma que consultó y tradujo los libros “por mandado de su Mag[esta]d como persona que le sirve en la interpretacion de las lenguas Arabiga, Turquesca y Persiana”<sup>40</sup>. Ya desde las primeras líneas del texto, encuentra Gurmendi motivos suficientes, tanto en la forma como en el contenido, como para concluir que se trata de una falsificación proveniente de círculos moriscos. Las razones que aduce como prueba son las siguientes:

- el estilo, la sintaxis y el léxico empleados presentan grandes desigualdades y oscilaciones entre el registro árabe culto y el dialectal morisco<sup>41</sup>;
- las frases y expresiones que aparecen en árabe clásico han sido tomadas o imitadas del Corán<sup>42</sup>;
- la cláusula con que finaliza el libro *Essentia Dei* (“no ay Dios sino Dios Mahoma Embaxador de Dios”) remite claramente a las palabras del texto coránico (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ). Gurmendi insiste en el significado supratextual de dichas palabras como expresión coránica de la negación del dogma cristiano de la Santísima Trinidad y afirmación de la creencia mahometana en la unidad divina (*tawhīd*)<sup>43</sup>. Para esto, se sirve de algunos pasajes de comentaristas e intérpretes del Corán, entre los cuales cita a *Zemaqseri*, *Nasirdin el Beydaui* y *ebu el leit Semarcandi*.

Veamos, ahora, con mayor detenimiento, ambas traducciones.

## I. LIBRO DE LOS FUNDAMENTOS Y REGLAS DE LA LEY POR TESIFÓN ABEN ATAR DISCÍPULO DE IACOB EL APÓSTOL

En el mismo título encuentra Gurmendi motivos de discrepancia:

“La primera palabra es morisca, a lo menos lo parece según como lo pronuncian los moriscos de Granada, porque para ser buen Árabe no se avía de

38. P. MOROCHO GAYO, *op. cit.*, p. 147.

39. Mi agradecimiento al personal del archivo, y en especial a su director monseñor Alejandro Cifres, por permitirme el acceso al mismo y la consulta de sus fondos.

40. ACDF, ms. R7i(2), fol. 1. La paginación del manuscrito es consecutiva, por lo que no se hace necesario mencionar si se trata del verso o del retro del folio.

41. “La primera porque los dichos papeles tienen grande desigualdad no solo en el estilo y forma de la lengua, sino en las mismas palabras y aun en la gramática misma”, *Ibíd*, fol. 1.

42. “Lo segundo que haze esto mas sospechoso es que todas las vezes que ay estilo grave Arabigo escolastico es imitado y tomado del estilo y frasis del Alcoran de Mahoma”, *Ibíd*, fol. 1.

43. “Y confirmase esto mas con que asi como los christianos confesamos la unidad de la esencia y la trinidad de las personas con dezir padre, hijo y espiritu santo tres personas y un solo Dios verdadero, ellos niegan la trinidad de las personas con dezir estas palabras y a ese fin las dicen”, *Ibíd*, fol. 1.

escribir **كتب** *sino* **كتاب**, demás de que se quisiera negar que este language era morisco, por lo menos no es buen Árábigo sino corrupto, porque lo que avía de pronunciar en singular lo pronuncia en plural”<sup>44</sup>.

De este modo, desde las primeras líneas del texto encuentra Gurmendi argumentos lingüísticos que prueben el origen morisco de lo que está traduciendo<sup>45</sup>. En otro lugar denuncia, además, la evidente y pretendida ambigüedad de los términos empleados, o bien su origen posterior al nacimiento de la religión islámica:

“De esta palabra *mezquita* no e hallado que los Árabes usassen antes de Mahoma y está aquí con pronunciación morisca, pero en el language árábigo los templos se llamavan **كهنة** y **هيكل** y las iglesias **كنيسة** pero esta palabra **مسجد** no la halló antes de Mahoma”<sup>46</sup>.

Otro ejemplo del origen espurio del texto lo ofrece Gurmendi en el fol. 8, cuando al final del libro encontramos estas palabras:

**والمولايامتخوابالمسطرزوالحرس**

[...] y los santos seran atribulados con molestias y vejaciones]

A propósito del término **المسطرز** y del párrafo en general, afirma Gurmendi lo siguiente:

“Todo esto es language Arabigo muy corrupto y este vocablo **المسطرز** no es Arabigo que parece que signifi[ca] trabajos o molestias, antes parece derivativo del latino infestar y molestar, y no ay Arabe que use tal palabra ni tesauo de esta lengua que della haga mencion porque como digo es bocablo latino”<sup>47</sup>.

Este pasaje ilustra de manera clara dos aspectos: por un lado, la escasa formación en el registro culto del árabe que poseía quien redactó los libros; por otro, el origen morisco hispano de dicho(s) redactor(es). Ninguno de ambos aspectos escapó al ojo observador y crítico de Gurmendi, cuya competencia en la lengua árabe y manejo de los métodos del humanismo filológico aprendidos de su maestro Pedro de Valencia se ponen en evidencia frente a la ignorancia y falta de conocimientos del autor o autores de los Plomos.

Pero no sólo el language utilizado en la redacción del texto es objeto de las críticas del de Zarautz; también el contenido le resulta inapropiado y difícilmente explicable bajo el prisma de la doctrina cristiana. La competencia de Gurmendi no es, pues, estrictamente lingüística, sino que domina la materia objeto

44. *Ibíd.*, fol. 2.

45. “Y la segunda palabra parece de la misma manera morisca por tener un acento más largo de lo que huviera para ser buen Árábigo, porque el buen Árábigo avía de dezir **مواضع** y no dice sino **مواضع**”. *Ibíd.*, fol. 2.

46. *Ibíd.*, fol. 8.

47. *Ibíd.*, fol. 8.



de su traducción, fiel a las premisas de la traductología del humanismo, cuyos principios básicos eran tres: conocimiento de las dos lenguas, dominio de la materia y mantenimiento del estilo<sup>48</sup>.

Gurmendi enumera punto por punto todos aquellos pasajes que él considera ajenos a la ortodoxia católica y de clara inspiración coránica<sup>49</sup>. Así, por ejemplo, donde el texto plúmbeo dice “Crió Dios al hombre de cieno y a Eva de su costilla”, Gurmendi lo pone en relación con las siguientes palabras de la azora 23, conocida como *al-Mu’minīn* o de los creyentes: “Ciertamente dixo tu criador a los Ángeles yo he criado al hombre de cieno hediondo” [23:13-15]:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

Diximos a los Ángeles: Hazed reverencia a Adan y la hizieron si no es Satanás que no quiso y tuvo soberbia y fue de los infieles. Y en el cap. سورة الحجر dize lo siguiente:

En lo que toqué al principio de que muchas palabras son imitando a otras del Alcoran y a su frasis y estilo, es un lugar dellos este porque aqui donde dize *crio Dios al hombre de cieno* parece que es tomado del Alcoran en el cap. سورة الحجر :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

Ciertamente dixo tu criador a los Angeles yo he criado al hombre de cieno hediondo<sup>50</sup>.

De la misma manera, cuando el texto hace referencia a la historia de la sumisión de los ángeles a la nueva criatura y a la rebelión de algunos de ellos, encabezados por Satanás, de nuevo Gurmendi encuentra sorprendentes paralelismos con el texto coránico:

“Aquí donde dize Mandó a los Ángeles que se humillassen y a los que desobedecieron a su criador a su criador [sic] con Satanás los castigó su soberbia parece de la misma manera del Alcorán en el cap. سورة البقرة donde dize

إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ فَخَذَّ اللَّهُ مِنْهُمُ الذُّبَابَ كُلَّهُمْ فَأَجْعَلُهُمْ شُزُبًا وَفَلَّحَ فِيهِم مِّنْ رُّوحِي فَتَعَرَّأَ لَهُمْ سَاجِدِينَ

Ciertamente le he exceptuado y respirado en él mi espíritu, humillaos a él postrandoos, y se postraron todos los Ángeles si no es Satanás que no quiso ser con los postrados<sup>51</sup>.

48. A.M. MARTÍN RODRÍGUEZ, “La actividad traductora de Pedro de Valencia”, *Humanismo y tradición clásica en España y América*, León, Universidad de León, 2002, pp. 21-60, p. 27.

49. En el Archivo del Sacromonte se conserva un listado de todos estos pasajes, “Las cláusulas que el intérprete dize son del alcorán”, A.S., leg. VI, 2, fol. 126r-128v, *apud* G. MAGNIER, “Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi y los Plomos...”, pp. 201-216. Sobre este particular, véase también L.F. BERNABÉ PONS, “Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico”, en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 57-81.

50. *Ibid.*, fol. 3.

51. *Ibid.*, fol. 3.

Continuando con este argumento, unas líneas más adelante refiere el texto cómo el pecado del hombre, al ser original, resulta por ello susceptible de ser expiado, mientras que el de los ángeles rebeldes no lo es por razones opuestas. Otra vez encuentra Gurmendi motivos para pensar que se trata de doctrina islámica:

“Aquí donde dize *puso Dios abogable su peccado y el de los Ángeles y Satanás inabogable* parece frasis y escritos del Alcorán, como se ve en el cap. سورة النجم donde dize:

وَكَمْ مِنْ ذَلِكِ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَنْ بَعَثَ اللَّهُ لِنَفْسِهِ رَسُولاً

*Y a quantos de los Ángeles en el cielo no aprovechara nada su intercesión y abogacía sino es después que aya Dios dado licencia a quien es servido, y en otros muchos cap. trae el Alcorán estas palabras y frasis*<sup>52</sup>.

En otro pasaje del libro, se afirma lo siguiente:

“Por ellos enbió Dios a los del mundo los prophetas por nuncios de la buena nueva de la espugnación y victoria y por advertidores del bienhechor en el testamen[to] viejo y los fieles dellos fueron al seno de Abraham y los infieles al fuego para eternamente”<sup>53</sup>.

Advierte Gurmendi cómo las palabras *expugnación y victoria* en este contexto poseen una clara simbología coránica, ya que remiten en su significado original árabe tanto al día del Juicio como a la victoria de Mahoma en la Meca:

“Aquella palabra espugnación que está escrita con estos caracteres يفتح significa según los intérpretes del Alcorán el día del Juicio, porque los Mahometanos dizen que han de tener aquel día victoria contra los infieles y así dize el Alcorán en el cap. السجدة estas palabras:

أَنَّ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا

*Di, el día de la espugnación no han de tener provecho los infieles*<sup>54</sup>.

Y también significa la victoria que tuvo Mahoma en la Meca, interpretan que como fue esta la primera victoria que tuvo Mahoma, que de más de ser por favor divino, fue la mayor porque fue el principio de su poder, y así quando los Árabes dizen esta palabra espugnación se entiende por la victoria dicha, así como nosotros quando dezimos el Filósofo se entiende por Aristóteles. Y esta palabra فتح también significa abrir y expugnar y conquistar porque dizen que lo que no

52. *Ibid*, fol. 3.

53. *Ibid*, fol. 4.

54. De la que se habla en la azora 48, llamada *al-fath* o de la Victoria. En ella se narra la victoria de Mahoma sobre las gentes de la Meca, batalla decisiva que dio lugar a la firma del Tratado de Hudaibiya, que posee carácter fundacional para la nascente religión. Para estas cuestiones, vid. M. ASAD, *El mensaje del Corán*, versión castellana por A. Pérez, Centro de Documentación y Publicaciones de la Junta Islámica, Madrid, 2002. Para la localización de las azoras coránicas citadas por Gurmendi, me he servido de la versión de dicha obra disponible en la siguiente página web: [http://www.islamicbulletin.org/spanish/ebooks/el\\_mensaje\\_del\\_quran\\_muhammad\\_asad.pdf](http://www.islamicbulletin.org/spanish/ebooks/el_mensaje_del_quran_muhammad_asad.pdf)

se ha conquistado, está cerrado<sup>55</sup>. También significa el principio del Alcorán y el de la oración, dicen también que significa los tiempos en que se abran las puertas del parayso. Y la palabra bienhechor es epíteto que dan a Dios y todas son las mismas palabras del Alcorán, y en el cap. سورة البقرة dice assí:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ

*Las gentes profesaban sola una religión y embió Dios los prophetas por nuncios de la buena nueva y por advertidores y embió con ellos el libro.*

Y en el cap. الأعراسورة dize también lo siguiente:

وَمَا نُرْسِلُ الْفَرَسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ

*Y no embiamos los prophetas sino por nuncios de la buena nueva y advertidores.*

Estas palabras y sentencias parecen en el Alcorán tres y cuatro veces casi en todos sus caps<sup>56</sup>.

A pesar de las acusaciones vertidas contra su persona por los defensores de la autenticidad de las láminas, que llegaron a afirmar de él que apenas poseía unos mínimos rudimentos de lengua árabe y que además ignoraba por completo la doctrina islámica, resulta evidente no sólo que Gurmendi estaba familiarizado con los postulados coránicos, sino que además conocía y había leído la obra de los principales comentaristas y exegetas del Islam, en su afán por aplicar los principios del método filológico que le transmitió su maestro Pedro de Valencia. Así, en un pasaje del libro se afirma que “fue criado Jesús en madre y sin padre”, palabras que bien pudieran servir de apoyo a la causa inmaculista defendida, entre otros, por el arzobispo Castro y su entorno; sin embargo, Gurmendi, lejos de vincular dichas palabras con el misterio de la Inmaculada Concepción, observa en ellas una clara conexión con los comentarios coránicos de Abū al-Layth al-Samarqandī:

“Y más abaxo donde dice que fue criado Jesús en Madre y sin padre parece que son aquellas palabras de Ebulleit el Semarcandī intérprete y expositor del Alcorán en el cap. الأعراسورة: *No ay otro Dios que Dios que no tiene participante, él es el clamado y estimado en su reyno, el Juez en su mismo negocio juzgó criar a Jesús en el vientre de su madre sin padre*”<sup>57</sup>.

A propósito de estas palabras, escribe Gurmendi en el margen: “Advier-tase el rigor del vocablo ‘fue criado Jesus’, si es buena teología”. Lo que quiere decir nuestro autor es que según la teología católica, el Hijo es consustancial y eterno al Padre desde el principio de los tiempos, mientras que para el Islam existe un Dios único e indivisible y Jesús, su profeta, fue creado como

55. Se refiere aquí Gurmendi al significado original del verbo أفتح, “abrir”, como se ve en el párrafo siguiente.

56. *Ibid*, fol. 4.

57. Gurmendi, *Versión*, fol. 5.

resultado de haber sido insuflado en el vientre materno el espíritu divino por el arcángel Gabriel.

Otra de las espinosas cuestiones relativas al contenido doctrinal del texto es la que se refiere al siguiente pasaje:

“Mandó a los Apóstoles que advirtiessen el Evangelio con gran cuydado a todas las gentes y *que el que se purificase con el agua* y creyese y hiciesse buenas obras sería bienaventurado, y el que no lo hiciesse sería perdido y condenado”<sup>58</sup>.

Los traductores afines a la causa sacromontana pusieron todo su empeño en relacionar estas palabras con el sacramento del bautismo cristiano<sup>59</sup>. Sin embargo, Gurmendi advierte de la diferencia que existe entre el verbo empleado, طهر, cuyo significado se ha de relacionar con el *guado* o *guadoc*, rito morisco de la purificación, y la palabra que en árabe clásico designa el bautismo cristiano, تعلى<sup>60</sup>.

Hasta ahora he analizado los puntos controvertidos que Gurmendi halló en el texto del *Libro de los fundamentos y reglas de la ley* o *Fundamentum Ecclesiae*. Sin embargo, aquel que levantó mayor polémica entre partidarios y detractores de la autenticidad de las láminas y de las verdades de fe que estas contenían fue el titulado *Libro de Tesion Aben Atar que trata de la esencia de Dios*, también conocido como *Essentia Dei* o *Essentia Veneranda*. A continuación, voy a ocuparme de la cuestión central de la que trata este libro, esto es, del principio islámico de la Unicidad de Dios (*tawhīd*), que se opone frontalmente al dogma cristiano de la Trinidad.

## II. LIBRO DE TESION ABEN ATAR QUE TRATA DE LA ESENCIA DE DIOS O ESSENTIA DEI

En un pasaje de dicho libro, encontramos estas palabras حَدَائِقَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, وَنَالِكُفِي, que Gurmendi traduce del siguiente modo: “lo qual es en su unidad, no sabe lo que es Dios sino el mismo Dios”. En las anotaciones al margen del texto, precisa el de Zarautz:

“Adviertase q[ue] aquí donde dize . lo qual es en su unidad. quiere dezir que Dios es uno solo sin trinidad de personas, y veese esto en que la theologia Ma-

58. *Ibid.*, fol. 6. La cursiva es mía.

59. Este sería el caso del marqués de Estepa, quien traduce directamente: “Y el que fuere bautizado con agua y creyere y obrare justamente será salvo”. Adán CENTURIÓN, marqués de Estepa, *Información para la historia del Sacromonte llamado de Valparaíso y antiguamente Illipulitano junto a Granada donde parecieron cenizas de S. Cecilio S. Tesiphon y S. Hiscio, discipulos del Apostol, unico patron de las Españas, Santiago y otros santos discipulos dellos escritos en laminas de plomo*, Granada, Bartolomé de Lorenzana, 1632. La traducción del marqués de Estepa ha sido recogida por M.J. HAGERTY, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

60. “Y esta palabra طهر que significa purificarse y lavarse es lo que llaman el *guadoc* pero el bautismo se dize en Arabigo المعمدة y bautizarse تعلى y estas palabras son muy diferentes de aquella”. Gurmendi, *Versión*, fol. 6.

hometana no tiene otro nombre ni le llaman de otra suerte que ciencia de la unidad. y esto es el primer fundamento de su secta por negar Mahoma en muchos cap[ítulos] de su Alcoran la trinidad de las personas divinas”<sup>61</sup>.

Unas líneas más adelante, hacia el final del libro, nos encontramos con otra manifestación de la creencia musulmana en la Unicidad:

وَكَبَّابُ الشَّهِيدِ أَعْلَى ذَلِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
كَمَالُ كِتَابِ التَّوْحِيدِ

“Y basta a Dios por testigo dello que no ay otro Dios que Dios Mahoma embajador de Dios. Acabose el libro de Dios es la unidad”.

Estas palabras constituyen la piedra de toque sobre la que habrán de incidir todos aquellos que pretendan alertar acerca del contenido herético de las láminas, entre los que se contaban el propio Gurmendi, Pedro de Valencia o Marcos Dobelio<sup>62</sup>. Veamos cómo las interpreta Gurmendi en sus anotaciones al margen:

“Este libro acaba con dezir, y basta a Dios por testigo dello que no ay otro Dios que Dios Mahoma embajador de Dios, todo es del Alcoran y particularm[ente] en el Cap[ítulo] سورة الفتح dize:

شَهِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَبَيْنَ الْخَلْقِ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا

Dios es el que embio su embajador con la guia y ley verdadera para que se demostrase y manifestase sobre todas las leyes, y vasta a Dios por testigo Mahoma embajador de Dios”<sup>63</sup>.

El paralelismo entre el pasaje del libro plúmbeo y la azora coránica no podía dejar de ser apreciado por cualquiera que hubiese leído ambos textos<sup>64</sup>. Ello le permite a Gurmendi extraer una conclusión importante: si bien el autor de las láminas ha pretendido enmascarar el origen coránico de este pasaje mediante la reducción a siglas de los términos “Mahoma embajador”, claramente reveladores de su origen islámico, el parecido con la azora *al-fath* –en la que

61. *Ibíd.*, fol. 10.

62. *Introducción al nuevo descubrimiento de la falsedad del metal*, por Marco Dovel, Ms. R7 c (1), fol. 3-177.

63. *Ibíd.*, fol. 11.

64. Compárese con lo que dice Dobelio al respecto: “Esta clausula es del Alcoran, como se puede ver en el cap. 12 donde dice digase **أَلَا كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا** Basta que Dios sea testigo entre mi y vosotros. estas mismas palabras las replica el Alcoran en el cap. 3 y 4 y 45. Sigue despues el 2º renglon donde dice **وَاللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ** non est Deus nisi Deus. Mahometes est Nuntius Deus. Tambien del Alcoran sin quitar ni añadir. En quanto a la 1ª clausula, non est Deus nisi Deus avemos demostrado como directamente es negativa de la Sanctissima Trinidad. La q(ue) se sigue diciendo **رَسُولُ اللَّهِ** Porque la letra م Mim significa Mahametes y la ر Re denota رسول nuntius y الله Allahi, hoc est Dei, que otro no dice, si no Mahometes, Nuntius Dei. Los laminarios quieren que diga **مَسِيحٌ** Messias est spiritus Dei pero a mi parecer no quiere significar Messias sino Mahoma [...] En qualquier modo que sea, y se interprete, suena mal diciendo no ay Dios sino Dios, queriendo denotar uno en essencia y persona”. M. DOBELIO, *Nuevo descubrimiento...*, fol. 29-30.

sí aparecen ambas palabras en su forma extensa– es tal que permite relacionar ambos pasajes y dotar de significado las letras م و ر y م.

No es este el único pasaje del libro que parece enteramente tomado del texto coránico. Unas líneas más arriba, nos encontramos con las siguientes palabras:

لَا إِنْ الْبَحْرُ مَدَادُ الشُّجَرِ الْمَلِكُ تَحْيَى السَّمَاءُ أَوْ الْأَرْضُ كَتَبَ التَّعْدَادُ الْكُتُبُ أَوْ الْأَقْلَامُ لِمَعْدُونٍ عَلُو صَبْ ذَلِكَ

“(…) porque si el mar fuera tinta y los arboles plumas y los Angeles en los cielos y en la tierra estuvieran escribiendo, faltara tinta y se quebrantarán las plumas y no pudieran narrar lo que es aquello”.

De nuevo halla Gurmendi en estas líneas un claro paralelismo entre el texto plúmbeo y una azora coránica, en este caso la llamada *al-Kahf*:

“Parece que es imitación de lo que dize el Alcoran en el Cap(itulo) سُورَةُ الْكَافِ  
porque son las mismas palabras y estilo

قُلْ لَوْ كُنَّ الْبَحْرُ مَدَادًا الْكَلِمَاتُ رُتِي لَفُتِ الْبَحْرُ فُتِي أَنْ تَقْدِرَ الْكَلِمَاتُ رُتِي وَلَوْ جُنَّتْ بِطَائِفَةٍ عَدَا

Di aunque el mar fuese tinta para hablar de mi criador, faltara el mar antes de que faltase [que] narrar de mi criador y aunque truxesemos otro tanto p[ara] socorro”<sup>65</sup>.

En esta ocasión, no sólo aporta Gurmendi las palabras del texto coránico para apoyar su argumentación; además, cita varios autores musulmanes árabes y persas que glosan esta misma aleya de diferentes maneras, recogiendo sus palabras exactas, como en el siguiente pasaje:

“Tambien en un libro de exemplos de Molay Rumi que esta en lengua Persiana y en verso, trae las mismas palabras Arabigas y la misma frasis haviendo respondido un sofi a uno que le pregunto que que cosa era la ciencia de la mediocridad dize [texto en persa]. Dixo. Aunque el mar y los siete mares todos fuesen tinta no puede haver esperanza ninguna de poder llegar al estremo de lo que es esto porq[ue] si quanto ay en los campos y huertas se cifraran en una pluma nunca faltaran palabras para hablar dello y todas estas cosas y pluma fenecieran y las innumerables razones que se pueden dezir en esto quedaran siempre permanentes”<sup>66</sup>.

Con ese tal “Molay Rumi”, Gurmendi parece claramente aludir a Yalal ad-Din Rumi, el célebre poeta místico musulmán persa, que era conocido por sus seguidores con este sobrenombre de Mawlay, Mulay o Muley, término con el que se designa a los maestros de algunas cofradías sufíes. Este pasaje nos permite, además, corroborar que efectivamente, además del árabe, Gurmendi conocía y se manejaba con soltura en lengua persa.

Como hemos visto, tanto el lenguaje como el contenido de ambos libros permiten a Gurmendi concluir que se trata de sendas falsificaciones redacta-

65. *Ibid.*, fol. 11.

66. *Ibid.*, fol. 11.



das en un momento muy posterior al que afirma el texto y relativamente cercanas a la época de aparición de las láminas y con un contenido doctrinal claramente islámico. Para sostener dicha conclusión, el guipuzcoano se basa en la confusión que se produce entre el registro árabe culto y el dialectal morisco; en el empleo de determinadas expresiones que no hubieran podido aparecer en época preislámica –o por lo menos, no con el sentido que les atribuye el texto– y en el uso reiterado de expresiones y frases del Corán.

## LA RESPUESTA DEL ARZOBISPO CASTRO AL PRIMER MEMORIAL DE GURMENDI

De la versión de Gurmendi con escolios de Mendiola se enviaron, como queda dicho en páginas anteriores, las correspondientes copias al Consejo Real y a Roma a través del nuncio apostólico. Así mismo, se dio cumplido traslado al arzobispo de las acusaciones vertidas contra los libros para que formulase las alegaciones que estimase oportunas. Castro encomendó la confección de un pliego de descargo que desautorizara las opiniones del intérprete regio y sostuviera la tesis de la autenticidad de las láminas. En la primavera de 1617, Castro envió su respuesta al Consejo en forma de carta<sup>67</sup>, en ella respondía punto por punto a las objeciones planteadas por Gurmendi y Mendiola.

Comienza Castro su misiva poniendo en duda los méritos de Gurmendi, al que se refiere en todo momento como *el intérprete*, sin querer concederle carta de naturaleza. Dice de él que no sólo no le conoce, sino que nunca estuvo en el Sacromonte ni vio de persona los libros, por lo que no lo considera autorizado para emitir juicio alguno sobre los mismos.

Inmediatamente después, aborda el arzobispo la espinosa cuestión suscitada por el final del libro *Essentia Dei*, acerca del sentido de las dos letras abreviadas que allí aparecen, م and د. Gurmendi afirmaba que dichas letras se referían a la fórmula islámica *Mahoma Embaxador de Dios*, mientras que Castro y sus agentes sostienen que la primera letra está por م, el Mesías, o lo que es lo mismo, Cristo, mientras que la segunda se refiere a روح, espíritu, y que la expresión completa hace referencia a la naturaleza divina de Jesús. Dice el arzobispo que Gurmendi se equivocó al leer y que ha de volver más adelante sobre este argumento para demostrar que así fue<sup>68</sup>.

A lo largo de toda su respuesta, emplea el arzobispo argumentos *ad hominem*, empeñado en descalificar a Gurmendi para restarle valor y enjundia a su versión. No olvidemos que ya por entonces era aquel intérprete oficial de

67. D. Pedro de Castro responde al escrito de Gurmendi, Mendiola y Pedro de Valencia. Granada 16 de febrero de 1617. Impreso por Francisco Heylan. Ms. 6437, B.N.M., fol. 24-37.

68. *Ibid.*, fol. 24.

lenguas orientales de la corte, cargo que sin duda contribuía a otorgar mayor credibilidad a sus palabras. Es por eso, tal vez, que el arzobispo no lo menciona de manera directa sino que se refiere a él como “el intérprete”. Por el mismo motivo quizá incide en reiteradas ocasiones en el hecho de que Gurmendi condena los libros sin haberlos visto. Si bien esta última afirmación es cierta, recordemos que el de Zarautz disponía sólo de los primeros traslados enviados por el propio Castro a la Corte, puesto que el arzobispo nunca le permitió acceder a los originales. Recela también Castro de la buena disposición del intérprete hacia los mismos, si bien reconoce que ello habría de redundar en un mayor rigor del resultado final:

“Que se vee por la misma traduccion, la insuficiencia y malicia que tuvo el Interprete, y que dize insignes disparates. Y que procura hallar daño en los libros, si pudiera: que por tanto es mas segura la traduccion, como hecha por enemigo”<sup>69</sup>.

Insiste, además, en que Gurmendi no ha entendido el sentido del texto y en su desconocimiento de la Teología. Se olvida el arzobispo, quizás, de que las notas y glosas del texto no son obra de Gurmendi sino del teólogo Mendiola:

“Que algunos lugares no los entiende: no dize nada: ni haze sentido en lo que en ellos traduze: emos de adivinarlo. Dizen la insuficiencia del Interprete en la Theologia en la lengua Arabe. En las notas y glossas que haze sobre la traduccion, notables disparates. [...] Todo lo haze del Alcorán. Lo que es Evangelio, lo haze Mahometano. [...] Vieron los Theologos en particular las clausulas, que el dize que son Mahometanas. Dizen que todo es bueno y Catholico: y que no es buena la intencion del Interprete”<sup>70</sup>.

Tampoco le convencen las aptitudes lingüísticas de Gurmendi; según él, ni sabe árabe ni ha entendido los libros:

“Podemos afirmar que si viere los libros originales del Monte Sacro, que no sabia leerlos, quanto mas entenderlos. Venga luego, hagamos experiencia”<sup>71</sup>.

Su irritación contra Gurmendi es tal que, unas cuantas líneas más adelante, llega a aconsejarle que no se meta en asuntos para los que no está capacitado, insistiendo en el hecho de que jamás vio los libros originales, sino meras copias:

“No leyerá los originales. No le haze agravio, si dixeremos que no lo entendiera: que lo dexara: no se metiera a los traducir”<sup>72</sup>.

Retoma Castro las principales objeciones de Gurmendi para luego contrastarlas con la opinión de los únicos intérpretes cuya labor le parece encomiable: Miguel de Luna y Alonso del Castillo. De ellos dice que fueron quie-

69. *Ibid*, fol. 25.

70. *Ibid*, fol. 26.

71. *Ibid*, fol. 26.

72. *Ibid*, fol. 26.

nes mejor leyeron y entendieron las láminas, porque “sabían por cierto bien la lengua Arabe, como los Orientales”<sup>73</sup>.

Frente a las acusaciones de Gurmendi que recoge el memorial de que “todo parece una imitacion del estylo de Mahoma en su Alcoran, sembrado entre el, el language Morisco moderno, muy corrupto, lleno de solecismos”<sup>74</sup>, recuerda Castro las conclusiones del análisis y estudio de los libros por parte de Luna y Castillo. Así, Luna sostenía la antigüedad de los mismos, cuyo lenguaje él juzgaba muy diferente del árabe moderno, apoyándose para ello en la ausencia de vocales y de puntos diacríticos en algunas de las letras. También los caracteres le parecen muy antiguos, así como algunos de los vocablos utilizados, que, según él, habrían caído en desuso en la época de los hallazgos. Para apoyar su hipótesis acerca de la antigüedad de los libros, incide Luna en la gran dificultad que él mismo ha tenido para poder leer algunos de los términos que en ellos aparecen. Por esa misma razón, no cree que haya nadie en España, “ni le aya avido de cien años acá, que los pudiesse componer, ni fingir”. Concluye Luna su intervención con las siguientes palabras: “Tiene los libros por antiquisimos, y que ningun hombre cuerdo puede dezir con verdad lo contrario”<sup>75</sup>.

Alonso del Castillo, por su parte, insiste como Luna en la gran antigüedad del lenguaje de los libros<sup>76</sup>, en la elegancia y erudición del estilo de los mismos, así como en la dificultad de que el texto pudiese provenir de manos moriscas. Afirma que “en Granada no avria ningun Morisco aora, ni en tiempos pasados” capaz de escribirlos ni de entender su contenido.

Dichas opiniones sirven a Castro para desacreditar, una vez más, las opiniones de Gurmendi, así como para reivindicar el origen apostólico de los plúmbeos.

En lo relativo a las afirmaciones vertidas por Gurmendi en el sentido de que los libros tratan de imitar el estilo del Corán, el argumento de Castro es el siguiente: si como afirma Gurmendi, todo en los libros “es vicios mas que palabras”, entonces los libros no pueden imitar el estilo y la gramática del Corán, tan pulido y elegante; a diferencia del lenguaje coránico, “escrito con todos los puntos esenciales de las letras, con las serviles, y finales, con juclas y vocales”, a los libros “les faltan todos los puntos: aun los esenciales de las letras, que mudan el significado [...] Tampoco tienen los puntos de la división de las clausulas, que en latin llaman colum, comma, ninguna tienen: la señal de las periodos [sic], differentissima del Alcoran”<sup>77</sup>. Aparte de estas diferencias estilísticas, existe aún otro aspecto que separaría mucho más claramente los libros del Corán: mientras este último cuenta los años a partir de la Hégira, los plúmbeos lo hacen desde el inicio de la era cristiana.

73. *Ibid.*, fol. 27.

74. *Ibid.*, fol. 26.

75. *Ibid.*, fol. 27.

76. “Y que el language y letra destos libros, es cosa antiquisima, de mil o dos mil años”. *Ibid.*, fol. 27.

77. *Ibid.*, fol. 29.

Al arzobispo le parece irrelevante la cuestión de si el lenguaje utilizado es o no morisco. Aludiendo de pasada al origen vasco de Gurmendi –ya conocemos la mala fama que tenían los oriundos del norte de España a la hora de expresarse en castellano–, recalca Castro que lo importante del caso es que la doctrina contenida en los libros sea conforme a la ortodoxia católica, sin importar en qué lengua se exprese:

“Lo que importa es que sea Christiano: que crea el Credo, y doctrina Christiana: y digale en qualquier lengua, Arabiga, pura o corrupta, o Vizcayna”<sup>78</sup>.

Retoma Castro la cuestión de las últimas palabras del libro *Essentia Dei*. Para Gurmendi, dichas palabras vendrían a decir lo siguiente: “Y basta a Dios por testigo de ello, que no ay otro Dios que Dios, Mahoma embaxador de Dios”. Según la argumentación del de Zarautz, aunque las palabras *Mahoma* y *embaxador* aparezcan abreviadas, el hecho de que la primera aparezca sin artículo indicaría que se trata de un nombre propio y no de un sustantivo común. La combinación de ambos vocablos con las palabras que los preceden (لا اله الا الله) daría como resultado la *šahāda* o expresión de fe musulmana: لا اله الا الله محمد رسول الله. Por esta razón afirma Gurmendi que el autor de los libros no era cristiano sino musulmán y que los libros no datan, pues, de la época apostólica, sino de algún momento posterior al origen de la religión de Mahoma. No sólo eso, sino que además la expresión *no ay otro Dios que Dios* contendría de manera implícita la negación de uno de los principales dogmas de la doctrina cristiana: el de la Santísima Trinidad.

“Y confirmase esto mas: porque assi como los Christianos confessamos la Unidad de la Essentia y la Trinidad de las personas, con dezir, Padre, y Hijo, y Espiritu Sancto, tres personas, y un solo Dios verdadero: ellos niegan la Trinidad de las personas, con dezir estas palabras: y a esse fin las dizen: No ay otro Dios que Dios. Assi declaran estas palabras”<sup>79</sup>.

El arzobispo Castro trata, una vez más, de desacreditar el trabajo de Gurmendi negando la mayor. Según sus afirmaciones, de ninguna manera la ر significa رسول y aunque así fuera, dice Castro, esta palabra puede traducirse como *apostolus*, *nuntius*, *legatus*, *missus*. En el Nuevo Testamento, San Pablo llama a Cristo *apostolum* [Hebreos, cap. 3], por lo que el texto de los libros bien puede referirse a Jesús. Sin embargo, no aclara el arzobispo el significado de esta abreviatura, que otros traductores más afines a la causa del Sacromonte habían traducido como روح o *espíritu divino*.

La letra م plantea mayores problemas a Castro. Como ya hemos señalado en varias ocasiones, Gurmendi la relaciona con la abreviatura de Mahoma, a lo cual el arzobispo responde de este modo:

78. *Ibíd*, fol. 29.

79. *Ibíd*, fol. 29.

“Todos los Theologos que an visto la traduccion, dizen que leer que la letra  $\rho$  diga Mahoma es un ingente disparate”<sup>80</sup>.

Para demostrar su teoría, Castro se sirve de una falacia material del tipo *pe-titio principii*: si aceptamos el hecho, probado a su juicio, de que estamos ante doctrina revelada en tiempos apostólicos, entonces la figura de Mahoma resulta del todo extemporánea por haber nacido varios siglos después a la fecha de composición de los libros. Dirige el arzobispo la siguiente pregunta al intérprete: ¿por qué leer Mahoma y no Moisés, ya que ambos nombres inician del mismo modo?<sup>81</sup>.

En su encono contra Gurmendi, llega Castro a dudar de su sinceridad en materia de fe cristiana:

“Si fuere Christiano, y tuviere la doctrina y Fe de Christo, dirá en la  $\rho$  Christo, y será Christiano el que lo escribió”<sup>82</sup>.

Para el arzobispo, toda la doctrina contenida en los libros es cristiana, y para sustentar su teoría, cita algunos ejemplos: los Sacramentos, el misterio de la Santísima Trinidad, etc. Siendo así, no resulta aceptable el argumento esgrimido por Gurmendi de que si la abreviatura  $\rho$  hace referencia a Mahoma, entonces los libros han de ser por fuerza mahometanos. Para refutar dicha teoría, bastaría con acudir a aquellos pasajes relacionados con la figura de Cristo. En ellos se contienen, a juicio de Castro, todos los misterios de la fe católica, “como los tenemos y los confessamos en el Credo”<sup>83</sup>.

Los libros, y por ende la traducción que de ellos realiza Gurmendi, incluyen los principales pasajes de la vida de Cristo, *desde la Anunciacion del Angel hasta la venida o mision del Espiritu Sancto*. Se refieren, además, a la venida del apóstol Santiago a España, así como a diferentes aspectos de la trayectoria de María. ¿Cómo pueden entonces, concluye Castro, tener que ver en manera alguna con el Corán? Se atreve a más el arzobispo: declarar que Mahoma está relacionado con los libros equivaldría a calificar al profeta del Islam de *gran Christiano*<sup>84</sup>.

Para Castro, donde Gurmendi lee *Mahoma embajador* se ha de leer *Christo IESUS*, como lo hicieron “algunos de los Interpretes de Granada” (sin duda, Luna y Castillo). La letra  $\rho$  es la abreviatura del término árabe  $\text{مسيح}$  *Messias, Unc-tus* y siempre que en las Escrituras aparece esta palabra, la Iglesia la interpreta como alusión a Cristo:

“Assi lo hizo su Sanctidad, Gregorio XIII. En la profession de la Fe, que hizo en la lengua Arabe para los Orientales. Siempre que nombra a Christo, le dize  $\text{مسيح}$  Messia”<sup>85</sup>.

80. *Ibíd.*, fol. 30.

81. *Ibíd.*, fol. 30.

82. *Ibíd.*, fol. 30.

83. *Ibíd.*, fol. 31.

84. *Ibíd.*, fol. 31.

85. *Ibíd.*, fol. 32.

La fórmula completa se ha de leer, pues: *No ay Dios, sino Dios: el Messia, Christo*. No aclara el arzobispo por qué la segunda palabra abreviada *روح* se ha de interpretar como Cristo, ni alude para nada a la cuestión del artículo que debiera preceder al sustantivo *Messia*<sup>86</sup>. Si comparamos este y otros pasajes de la misiva del arzobispo con otros escritos de sus colaboradores de similar intención, seremos capaces de advertir cómo el discurso de Castro, al basarse en argumentaciones circulares que incluyen como ciertas las premisas a demostrar, se resiente sobremanera en lo que se refiere a los aspectos teológicos.

Responde también el arzobispo a la acusación formulada por Gurmendi de que la fórmula *No ay Dios sino Dios* niega claramente el misterio de la Santísima Trinidad, y lo hace partiendo de la propia traducción que el de Zarautz realiza de dicha fórmula en algún pasaje del libro *Fundamentum Ecclesiae*:

“Dize el libro, y el mismo Interprete lo traduze, assi. El Padre es la primera persona, el Hijo es la segunda persona, y el Espiritu Sancto es la tercera persona: tres personas en una Essencia”<sup>87</sup>.

Afirma el arzobispo que idéntica traducción ofrece Gurmendi a esta expresión en otros lugares del *Essentia Dei*:

“Dios uno: tres personas, la primera el Padre, la segunda el Hijo, la tercera el Espiritu Sancto: una Essencia: un Dios”<sup>88</sup>.

No lo explica Castro en este lugar, aunque sí se referirá a ello en otro lugar de su refutación: cuando Gurmendi afirma que la fórmula *no ay Dios sino Dios* niega el dogma de la Trinidad, esto es así porque el Corán proclama la indivisibilidad monolítica de la esencia divina. Una vez más, el arzobispo se limita a acusar al intérprete de no haber sabido leer e interpretar el texto, que para Castro no ofrece duda alguna acerca de su filiación católica:

“[...] su sentido es, y se a de traduzir: Non est Deu, nisi Deus illeunus, &verus. No ay mas que un Dios vivo, y verdadero. Es de la Escripura, es Catholica, es antiquissima”<sup>89</sup>.

86. Sí lo hará en otro lugar el Dr. Barahona, asegurando que no se debe entender la palabra *Messias* como un simple sustantivo más, sino como un epíteto del Salvador que se constituye en nombre propio: “Pero dira el Interprete que verdad es que puede allí decir Messias porque con aquella letra empieza el nombre de Messias en Arabe, mas no lo puede decir porque le falta el articulo, y siempre que los Mahometanos nombran o escriben el nombre de Messias le ponen articulo. Tiene esto facil respuesta, que aquesta puede ser costumbre y uso de los Mahometanos y no de los Cristianos Arabes mas antiguos, y por la misma razon que al nombre de Mahoma no le ponen los suyos articulo, o para denotar antonomastico por excelencia u por tenerlo por tan nombre propio que no lo aya menester”. Vid. *Respuesta de Barahona a Gurmendi*, leg. VI, 2, A.S., fol. 1173.

87. CASTRO y QUINONES, *Respuesta*, fol. 34.

88. *Ibid*, fol. 34.

89. *Ibid*, fol. 34.



En cuanto al contenido doctrinal de la expresión *Non est Deus, nisi Deus*, arre-mete Castro contra Gurmendi de la siguiente manera:

“Dira este Interprete que es Mahometano en quanto enseña un solo Dios. Que es lo que dize Mahoma: Que Dios no tiene Hijo, ni compañero, ni igual, y que no es mas de una persona sola. Quiere dezir que el mysterio de la Trinidad es, y consiste, que las tres personas, siendo como son tres personas distintas, con distincion Real y verdadera: no la ay en la substancia, y essencia: porque essas tres personas, es una esencia”<sup>90</sup>.

La verdadera fe consiste, para Castro, en creer que esas tres personas se refieren a una sola Unidad, Sustancia o Esencia que las contiene a todas, “que la perfeccion de Dios esta en su unidad”.

Prosigue el arzobispo sus ataques contra Gurmendi, llegando incluso a cuestionar su cordura con una expresión propia del habla coloquial: “cada loco con su tema”. En este caso, se refiere a otro *delirio* –según sus propias palabras– del de Zarautz: afirmar que los libros mandan hacer el *guadoc* o rito islámico de la purificación.

Insiste Castro en el error de Gurmendi, aduciendo esta vez razones de orden lingüístico y doctrinal. Dice el arzobispo que no sólo se puede y se debe traducir طهر como *bautismo*, como así aparece en los *diccionarios Arabes* –diccionarios que, sin duda existían, pero que nuestro arzobispo no menciona–, sino que además dicha expresión se ha venido usando como sinónimo de “mundar, purificar, limpiar à fordibus, à peccatis”<sup>91</sup> desde los tiempos del rey David [*Sal-mos*, 50, n. 3 y 9].

Otro punto clave de la argumentación de Gurmendi, si recordamos bien, concernía a las palabras *expugnación y victoria* del libro *Fundamentum Ecclesiae*, que él relacionaba con la victoria que tuvo Mahoma en la Meca. Niega el arzobispo que esto sea así; cuando el libro habla de *victoria*, se está refiriendo para Castro a la victoria de la Cruz, el triunfo de Cristo crucificado sobre el Demonio, la muerte y el pecado, “y la redempcion de las almas, y obediencia al Padre, y su Sanctissima Resurreccion”<sup>92</sup>.

Concluye el arzobispo su refutación reafirmandose en su creencia de que los libros “son antiquissimos, del Tiempo de Neron”; que no hay nada en ellos que permita relacionarlos con el Corán y que la doctrina en ellos contenida resulta conforme en todo a los preceptos de la Iglesia católica. Solicita así mismo el perdón divino para Gurmendi, por haberle “obligado a nombrar y escribir en este tratado tantas vezes el nombre del impio Mahoma, y de su Alcoran”<sup>93</sup>.

90. *Ibid.*, fol. 36.

91. *Ibid.*, fol. 35.

92. *Ibid.*, fol. 35.

93. *Ibid.*, fol. 37.

## LA RESPUESTA DE GURMENDI AL ARZOBISPO: EL SEGUNDO MEMORIAL

Como ya había hecho en su momento con el arzobispo Castro, el Consejo Real entregó a Gurmendi copia del memorial en su contra para que tuviese la oportunidad de defenderse. En la versión de este segundo memorial, o *libelo segundo*, que se halla contenida en el legajo VI, 1, fol. 850 *et passim* del Archivo del Sacromonte, Gurmendi condena, una vez más y desde el principio, la autenticidad de los libros, a los que califica de “patraña y imbeción morisca<sup>94</sup>”. Comienza Gurmendi sus alegaciones reiterando que él tradujo los libros obedeciendo órdenes del rey<sup>95</sup>. Recordemos que el Consejo Real recibió el memorial de Castro en febrero de 1617. La respuesta de Gurmendi no se hizo esperar: la escribió en mayo y la envió al rey en octubre de ese mismo año, pocos meses después de que en Roma se recibiera su versión de los libros *Fundamentum Ecclesiae* y *Essentia Dei* enviados por Mons. Caetani.

Divide nuestro intérprete sus objeciones en dos partes, en atención a dos criterios claramente diferenciados: la primera parte atiende a cuestiones de tipo lingüístico, que tienen más que ver con el tipo de lenguaje usado por el autor o autores de las láminas, mientras que la segunda obedece a asuntos de carácter doctrinal, relacionados con el empleo de determinadas frases o expresiones propias del Corán.

Por lo que se refiere a las cuestiones lingüísticas, señala Gurmendi la presencia de dos estilos bien diferenciados de árabe; por un lado, el dialecto utilizado por los moriscos en la época de los hallazgos, por otro, el árabe clásico que se emplea en las citas del Corán. Incluso se podría hablar de un tercer registro: el que surge de la transcripción al árabe de determinadas expresiones de origen latino o castellano, en una suerte de *lenguaje aljamiado* que Gurmendi atribuye a la ignorancia o desconocimiento por parte de los autores de los libros de los términos árabes equivalentes<sup>96</sup>.

Para Gurmendi, la ausencia de vocales no supone necesariamente la antigüedad del texto, como afirmaba el arzobispo<sup>97</sup>; antes bien, “el no aver vocales

94. A.S., leg. VI, 1, fol. 850r.

95. “El interprete de V. Mag<sup>d</sup> dice que el tradujo de aravigo en castellano por mandado de V. Mag<sup>d</sup> unas laminas o libros de los q[ue] se hallaron en el monte de Valparayso de Gra<sup>da</sup> intitulados el uno libros de los fundam<sup>tos</sup> de la ley y el otro de la essencia de Dios”, F. Gurmendi, A.S., leg. VI, 2, fol. 850r-867v, *apud* G. MAGNIER, “Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi...”, p. 204, n. 14. En adelante, y siguiendo la terminología empleada por dicha autora, nos referiremos a este documento como *libelo segundo* para diferenciarlo de la versión de los Plomos llevada a cabo por Gurmendi.

96. *Ibid.*, fol. 852r, citado por G. MAGNIER, “The Dating of Pedro de Valencia’s *Sobre el pergamino y láminas de Granada*”, *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 353-373.

97. Castro se defendía así de las observaciones sobre la ausencia de vocales que había realizado años atrás Benito Arias Montano cuando se le reclamó en repetidas ocasiones su parecer sobre

antes es argumento de que son modernos, porque antiguamente se usaban casi tantas como las que usan los poetas y libros profundos de la lengua árabiga”<sup>98</sup>.

Señala así mismo el de Zarautz algunos de los abundantes errores y solecismos gramaticales presentes en los libros, baste citar un solo ejemplo de ello:

“[...] si se siguiera la version de la p<sup>te</sup> del Arzobispo avía de decir: no ay otro Dios sino Dios, ungido espíritu de Dios a causa de q[ue] la palabra q[ue] ellos quieren que aya en estos libros con propiedad significa ungido. Sírvase pues aora V.M. de ver quan mal suena en nuestro castellano el dezir: No ay otro Dios sino Dios, ungido espíritu de Dios, sino es que al participio ungido se le añada el articulo ‘el’, pues mucha mayor disonancia haze en la lengua Aráviga el dezir lo que ellos quieren que diga la d[ic]ha abreviatura sin que se le ponga el d[ic]ho articulo ‘el’, de tal manera que viene a ser un enorme solecismo en Gramática”<sup>99</sup>.

Como podemos comprobar, la argumentación de Gurmendi concuerda con la que realizó en su día al comentar la ausencia del artículo *el* delante del sustantivo *Mesías* –argumentación a la que ya nos referimos anteriormente– y pone de manifiesto una vez más la interpretación forzada, *pro domo sua*, de los partidarios de la autenticidad de las láminas.

En lo que atañe a los contenidos doctrinales, Gurmendi incide una vez más en las abundantes citas coránicas que ha encontrado en el texto de los libros, lo que a él le parece razón de peso para concluir que estos no pudieron haber sido escritos en los albores del cristianismo.

Gurmendi rechaza igualmente todas las acusaciones vertidas en su contra por los memorialistas y recoge con elegancia el guante lanzado por el arzobispo en cuestiones de teología. Baste citar tan sólo tres ejemplos, relativos a las tres cuestiones doctrinales más candentes señaladas con anterioridad. Así, por ejemplo, en lo relativo al significado del verbo *tahara*, recuerda nuestro intérprete que:

“[...] por huyr Mahoma de la purificación Christiana se aprovechó del verbo *tahare* que esta en estos libros, el qual de ninguna manera significa la purificación

---

la autenticidad de los Plomos. Vid. D. CABANELAS, “Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Vol. 18, 1969, pp. 7-41, p. 18. Estas son las palabras de Arias Montano en relación a la ausencia de vocales, o *xuclas* como él las llama, en los libros plúmbeos: “Verdad es que la que pone por firma es de otra pluma, de otra letra y de otra forma y tinta, y el tercer vocablo de esta firma adrede puesto, no sólo sin xuclas, sino sin notas que distingan las letras, por hacer la lectura dudosa y maravillosa”. Están recogidas en la carta que Arias Montano envió con fecha de 4 de mayo de 1593 al deán de Granada. Luis Pedraza con su opinión acerca de los Plomos. Dicha misiva se conserva autógrafa en el Archivo del Sacromonte, leg. IV, parte 1ª, fol. 39r r-392 v. Cabanelas recoge fragmentos de la misma en *El morisco granadino*, pp. 191-194.

98. Con estas palabras Gurmendi está seguramente aludiendo al Corán, como se sabe profusamente vocalizado para evitar ambigüedades e imprecisiones semánticas, justo lo contrario de lo que pretendían los autores de los Plomos. Sobre esta afirmación de Gurmendi y el uso de las vocales en tiempos preislámicos, véase G. MAGNIER, “The Dating of Pedro de Valencia’s...”, p. 361, n. 36.

99. Gurmendi, *Libelo segundo*, f. 851r, apud G. MAGNIER, *op. cit.*, 2006b, p. 212.

con la gracia sacramental del Bautismo como se demuestra de todos los diccionarios Árabes, pero si quisiesen autoridad de persona consulten al Arzobispo de Monte Líbano y a otra qualquiera libre de pasión [...]”<sup>100</sup>.

A diferencia de Castro, quien se limitaba a aludir de manera imprecisa como sustento de sus afirmaciones a *los diccionarios Arabes* sin concretar a cuáles se refería, para defender sus afirmaciones Gurmendi se apoya en la autoridad y el renombre que una figura como la del arzobispo de Monte Líbano tenía en los círculos eruditos. Era este un arzobispo dominico maronita, de nombre Fray Juan Bautista Hesronita, que procedía de Roma, donde había estudiado en el Colegio maronita entre 1603 y 1614, que fue durante un tiempo intérprete del Papa Paulo V y que se había trasladado a Madrid por esos años, al parecer a instancias del Pontífice para ocuparse de la traducción de las láminas, que estaban empezando a generar preocupación en la Santa Sede<sup>101</sup>.

Por lo que se refiere a la expugnación o victoria de Mahoma en la Meca, o la victoria de Cristo en la Cruz, según el criterio del arzobispo, responde Gurmendi simplemente que el significado del término árabe *fath* en su contexto coránico no ofrece lugar a dudas acerca de cuál ha de ser su interpretación<sup>102</sup>.

Por último, en lo relativo a la doctrina cristiana de la Trinidad, Gurmendi había declarado que los libros eran contrarios a la misma, y por este motivo había recibido feroces críticas por parte de Castro. Lejos de arredrarse ante la cólera del arzobispo, se reafirma Gurmendi en sus objeciones, proclamando que ha hallado en los libros rastros de arrianismo y de nestorianismo:

“Y ansí añadió el author del dho libro *Pues María fue el espejo* con que manifestamente declaro [...] o que la Reyna de los Angeles era *quo eterna* con el Padre eterno en su ser actual o que la segunda persona de la ss<sup>ma</sup> Trinidad no tiene ser coeterno al Padre sino sólo espejo [...] con lo qual no solamente sembraba la doctrina Nestoriana sino tambien la de Arrio”<sup>103</sup>.

100. *Ibid.*, fol. 855v-856r.

101. Sobre el papel del arzobispo de Monte Líbano en el asunto de los Plomos, véase entre otros, H.L. ECKER, “Piedras árabes. Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes de Sevilla”, en M. BARRIOS AGUILERA y M. GARCÍA-ARENAL, *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, pp. 335-384; C. ALONSO, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico*, pp. 217-233; L. PADILLA MELLADO, “Fray Juan Bautista Hesronita: intérprete y traductor de los libros plúmbeos”, *Yakka. Revista de Estudios yecleanos*, año XXIV, n.º 20, 2013-2014, pp. 443-469.

102. *Ibid.*, fol. 856r.

103. *Ibid.*, fol. 860v. Años más tarde Monseñor Casanate, la persona encomendada por el Vaticano para llevar a término el proceso de autenticación de los libros, recogerá los argumentos de Gurmendi y Dobelio acerca de las doctrinas nestorianas presentes en los plúmbeos: “In primo luogo dunque che deve notare, per essere il più frequente, è quello dell’Invocazione del nome di Dio, che si fa in queste opere con i puri termini che usarono i Mahometani da che fu scritto l’Alcorano sino al giorno presente e le ragioni e misteri che si diranno in progresso di questo discorso. Questa invocazione di Dio è con queste parole = Non est Deus nisi Deus et Jesus spiritus Dei = oltre la forma introdotta dai Mahometani e non letta si ma in etra P[ad]ri antichi ne fra moderni, osservasi che alle volte dice = Jesus spiritus Dei = alle volte = Messias

## CONCLUSIONES

Como ya he señalado en páginas anteriores, la traducción de Gurmendi de los dos libros plúmbeos *Fundamentum Ecclessiae* y *Essentia Dei*, junto con los comentarios teológicos del jesuita Mendiola, fue enviada a Roma y hubo de pesar sin duda en el ánimo de la Santa Sede a la hora de declarar los libros como heréticos años más tarde. Para concluir, no podemos dejar de señalar que, más allá de la polémica generada por el hallazgo de estos libros, estos suponen en sí mismos un fenómeno propio del contexto histórico al que están asociados, relacionado con algunas de las cuestiones claves de esta etapa de transición entre el Renacimiento y el nuevo paradigma de pensamiento asociado a la naciente modernidad, como es la reapropiación de textos de la antigüedad –o más bien, de fragmentos de los mismos– para otorgarles un sentido nuevo, adecuado a los planteamientos ideológicos del traductor de turno. Es lo que Hagerty –uno de los autores que ha estudiado el fenómeno de las láminas y su traducción– denomina “traducción interesada”<sup>104</sup>, que selecciona los materiales originales en función de las lealtades e intereses del traductor. Es en este contexto de selección y reelaboración, de marcado carácter filológico, a las puertas de la modernidad, que debemos entender las sucesivas traducciones llevadas a cabo por partidarios y detractores de la autenticidad de los Plomos.

## RESUMEN

La determinación de la autenticidad de las láminas de plomo de Granada fue una de las cuestiones más polémicas de su tiempo, que acarrió un gran coste personal para algunos de sus protagonistas, entre ellos Francisco de Gurmendi, intérprete de árabe, turco y persa al servicio de Felipe III, quien le comisionó la traducción de dos de los libros plúmbeos, *Fundamentum Ecclesiae* y *Liber essentia Dei*. La traducción de Gurmendi lo enfrentó con el arzobispo de Granada Pedro de Castro y dio lugar a un cruce de memoriales entre ambos a favor y en contra de las láminas granadinas.

**Palabras clave:** libros plúmbeos de Granada, traducción filológica, lenguas orientales.

---

spiritus Dei = ma con un certo M. appuntato in modo che secondo dicono gli Interpreti della lingua Arabica può significare non meno Messias che Mahometo. Aggiungesi che il dire = Jesus sp[irit]us Dei non distingue le persone della trinità, dando non meno l'Unità in questi che nella divinità, **mostra che l'Autore creda che Xr[ist]o Sig[nor] n[ost]ro fosse puro huomo partecipante dello spirito di Dio; sopra di che mi riporto a i professori della sagra Teologia, che vedranno quanto questa dottrina sia conforme a quella di Nestorio condannata nel Concilio Efisino**». Copia del s. XVIII (1782) del parecer de Msr. Casanate acerca de las láminas de Granada, Ms. R7i, ACDF, fol. 4v. [La negrita es mía].

104. M.J. HAGERTY FOX, “La traducción interesada. El caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos”, *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Vol. 2, Universidad de Granada, 1991, pp. 1179-1186.

## ABSTRACT

The discussion about the authenticity of the lead sheets of Granada was one of the most controversial issues of his time and it meant a great personal cost for some of its main agents, including Francisco de Gurmendi, an interpreter of Arabic, Turkish and Persian to the service of Philip III, who commissioned him the translation of two of the lead books, known as *Fundamentum Ecclesiae* and *Liber essentia Dei*. Gurmendi's translation confronted him with the archbishop of Granada, Pedro de Castro and it led to a give-and-take of writings between both of them for and against this issue.

**Key words:** lead sheets of Granada, philological translation, Eastern languages.